
L'historiographie afrocentriste et la question de l'origine : en finir avec la relation « fantomatique » théorie-pratique

Afrocentrist Historiography and the Question of Origins. Putting an End to the Fictitious Theory-Practice Relationship

Ernest Messina Mvogo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/10751>

DOI : [10.4000/interventionseconomiques.10751](https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.10751)

ISSN : 1710-7377

Éditeur

Association d'Économie Politique

Édition imprimée

ISBN : 1710-7377

Référence électronique

Ernest Messina Mvogo, « L'historiographie afrocentriste et la question de l'origine : en finir avec la relation « fantomatique » théorie-pratique », *Revue Interventions économiques* [En ligne], 64 | 2020, mis en ligne le 01 mai 2020, consulté le 12 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/10751> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.10751>

Ce document a été généré automatiquement le 12 mai 2020.



Les contenus de la revue *Interventions économiques* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

L'historiographie afrocentriste et la question de l'origine : en finir avec la relation « fantomatique » théorie-pratique

Afrocentrist Historiography and the Question of Origins. Putting an End to the Fictitious Theory-Practice Relationship

Ernest Messina Mvogo

1. Introduction

- 1 Cet article n'est ni une prise de position dans le débat sur l'afrocentrisme encore moins une critique sur le discours de l'afrocentrisme qui se focalise sur l'Égypte ancienne, considérée comme une civilisation noire et comme l'origine de la civilisation occidentale tel que le fait Clarence Walker¹. Il ne s'agit pas non plus d'un réquisitoire contre l'épistémologie eurocentriste hégémonique. Il s'agit surtout d'un questionnement sur le rapport théorie-pratique de l'afrocentrisme, avec une incidence sur l'Afrique. Longtemps perçue sous le prisme exogène, occidental en l'occurrence, l'historiographie africaine se trouve depuis plusieurs décennies au cœur d'un débat contradictoire permanent. En effet, à la faveur de l'émergence du courant afrocentriste (renforcé par les post-colonial studies), qui attribue la paternité de l'humanité et de la civilisation à l'Égypte ancienne et donc à l'Afrique, une véritable ligne de front existe entre les intellectuels dits eurocentristes et ceux d'allégeance afrocentriste. Le caractère violent et sarcastique des mots utilisés par les protagonistes suscite des interrogations sur l'attribut intellectuel du problème. La thèse centrale de cette réflexion dont le point nodal est l'idée selon laquelle l'historiographie afrocentriste est boulimique de la question des origines africaines du monde révèle à quel point l'historiographie africaine afrocentriste est prisonnière de la querelle épistémologique entre afrocentrisme et eurocentrisme. N'est-il pas temps de dépasser ce conflit ? La

tentative de réponse à cette question ne surviendra qu'au terme d'un processus qui prendra en compte la réponse au questionnaire ci-après : Qu'est-ce qui détermine et explique la permanence de la controverse autour de l'afrocentrisme ? À quel niveau se trouvent les critiques épistémologiques sur l'afrocentrisme ? Ne pourrait-on pas envisager une alternative à la posture afrocentriste inspirée par le courant des Épistémologies du sud ?

1.1 Afrocentrisme : cadrage sémantique d'une notion controversée

- 2 La controverse développée ou animée autour du terme afrocentrisme commande une certaine clarification dans l'optique d'une conceptualisation liée à la problématique de cette étude. Si les partisans de Molefi Asante ainsi qu'une certaine classe de panafricanistes, africains surtout, estiment que parler d'afrocentrisme et/ou d'afrocentriste est une insulte, une déshumanisation et un mépris pour l'Afrique et les Africains, la perception a une connotation différente chez d'autres, notamment chez les afro-descendants qui préfèrent le terme afrocentricité. La présente partie s'investit à restituer le point commun entre les deux, au-delà des différences apparentes et superficielles.

1.2 La signification de l'afrocentrisme : principes et objectifs

- 3 L'afrocentricité invite à s'inspirer des théories africaines, des paradigmes conçus sur la base des valeurs africaines. L'objectif pour les Africains est de se construire un être, un avenir et une philosophie libres autant dans la lettre que dans l'esprit. Elle suppose un cadre théorique africain dénué de toute connotation occidentale. Dans ce sens, et selon Ama Mazama,

Ce qui est requis, c'est une décolonisation totale, non seulement de notre « esprit », mais en fait, de tout notre être. Nous ne faisons pas d'illusion : la tâche est immense, et probablement l'affaire de plusieurs générations. L'Occident continue de contrôler une grande partie des modalités de notre existence. Cela dit, nous nous devons d'entamer le processus de libération qui permettra aux enfants de nos enfants de vivre autrement que dans une servilité d'autant plus tragique qu'elle s'ignore comme telle.²
- 4 Et c'est par ailleurs dans cette perspective que résiderait le parachèvement de la décolonisation de l'Afrique. Il va de soi qu'il est paradoxal qu'une théorie élaborée par l'opprimeur puisse être utile à l'opprimé. L'incompatibilité qui caractérise les deux amène Ama Mazama à se demander « Comment est-il possible aux opprimés d'utiliser les théories de leurs oppresseurs ? »³. Ce point de vue des afrocentriques est certes raisonnable, mais le parfum d'absolutisme qui s'y dégage le rend perplexe et passionné. Il suppose que l'Afrique ne se reconnaît dans aucune des grandes théories scientifiques qui ont façonné et façonnent le monde actuel. Selon eux, puisqu'elles sont d'inspiration occidentale, elles n'apportent rien aux Africains en dehors de la marginalisation, la dévalorisation. En d'autres termes, l'applicabilité des modèles occidentaux dans les domaines sociaux ou technologiques n'est pas utile aux Africains. La médecine, la psychologie, les moyens de transport et de communication et bien d'autres réalisations d'appartenance occidentale auraient pour vocation d'exterminer les Africains. Dans cette perspective, les progrès scientifiques liés à la révolution industrielle européenne

du XIX^e siècle, parce qu'exogènes à l'Afrique, n'ont aucune influence positive sur les sociétés de ce continent.

- 5 L'afrocentricité qui se démarque de l'afrocentrisme par ses pratiques est très récente dans l'histoire et porte la marque d'une autre école afro-américaine menée par le chercheur Molefi Kete Asanté. L'une de ses disciples les plus fidèles, Ama Mazama, date sans certitude, l'apparition du mouvement au cours de l'année 1980, année marquée par la publication du livre *Afrocentricity : The theory of social Change*, par Asante. Celle-ci estime que « brièvement définie, l'afrocentricité se présente comme le moteur d'une reprise en charge de nous-mêmes par le biais de l'activation proactive, systématique et consciente de soi de notre africanité afin d'assumer notre part d'espace humain. »⁴ Bien que le terme « afrocentrisme-afrocentrique » est régulièrement attribué à M. Asante comme c'est le cas dans l'*Encyclopedia Africana* (2000, p. 45), cette notion semble remonter au moins au début des années 1960. Wilson Moses (1998, pp. 1-2) suggère de l'attribuer à William E. Bois qui, en 1961, dans la première mouture de son projet d'encyclopédie africaine, le décrit comme « *afro-centrique*, mais non indifférent à l'impact du monde extérieur sur l'Afrique, ni à l'impact de l'Afrique sur le monde extérieur ». Du Bois prévoit de faire réaliser son projet par des chercheurs africains à partir d'une perspective africaine, mais en consultation avec leurs collègues non-africains. Sachant que ce projet a été élaboré de longue date, on peut donc situer l'origine de ce concept au premier tiers du XX^e siècle. Moses souligne ironiquement que lorsque M. Asante s'empare du concept, il taxe du Bois de non-afrocentrique.
- 6 En lisant Gueuj, on se rend compte qu'afrocentrisme et Afrocentricité sont deux notions complémentaires. La première est considérée comme une philosophie ou une vision tandis que la seconde fait référence à des pratiques sociales et culturelles. Aussi la chercheuse française s'explique-t-elle en ces termes :

L'Afrocentricité, en tant que doctrine, s'adresse à l'ensemble des populations noires et suppose, comme le rappelait Asante lui-même lors d'une conférence organisée à Paris le 31 octobre 2006 par l'association *Africamaat*, de se recentrer sur sa propre expérience, d'adopter un mode de vie conforme à son essence et ses supposées prédispositions « noires ». Là où l'Afrocentrisme défini par Asante reposait sur une philosophie de l'Histoire, l'Afrocentricité, telle qu'il la décrit, est un art de vivre⁵.
- 7 L'Afrocentricité, dans son aspect paradigmatique, est à l'origine des théories basées sur l'Afrique qu'elles ont comme dernier critère de référence. Dans ce cas, il est naturellement logique que ses différentes théories soient en radicale opposition avec les modèles eurocentriques.⁶ L'Afrocentricité est une nécessité urgente pour les Africains qui doivent par conséquent se repenser comme sujet de leur propre existence afin d'en tirer, de façon systématique, toutes les implications bénéfiques. Cette perception entraîne, selon Asante, une démarche révolutionnaire fondée sur une rupture épistémologique d'avec l'occident qui annihile toute prétention arrogante de ceux qui ont pendant longtemps marginalisé l'Afrique.

1.3 L'origine africaine de l'humanité ou l'ADN afrocentrique

- 8 Au sein même de l'ensemble afrocentrique, on peut percevoir une diversité de tendances donnant droit à plusieurs afrocentrismes. Il existe une branche dite « modérée » incarnée par Asante et ses disciples et une faction « dure », caractérisée

par une approche raciste favorable à un monde marqué par la supériorité de la « race » noire sur la blanche⁷. La tendance modérée d'Asante est également opposée aux essentialistes et biologistes qui selon, Algernon Austin (2006 : 119) s'appuie sur les théories dites « de la mélanine »⁸. La race blanche serait génétiquement inférieure ; d'où découleraient chez ses membres d'importants troubles psychologiques, qu'ils compenseraient en tentant d'imposer leur suprématie à l'humanité⁹. Les théories de la mélanine sont populaires et défendues dans des ouvrages et conférences annuelles depuis 1987 par des chercheurs et universitaires telles que Carol Barnes, T. Owens Moore et Leonard Jeffries. Les partisans de ces théories tentent de prouver que la « mélanine est un liquide sédatif permettant à l'être humain de rester calme, relaxé, dévoué et civilisé » (Barnes in Austin 2006 : 120). C'est fort de ces multiples traits de désunions que Jean Copans suggère qu'une meilleure compréhension de l'Afrocentrisme et ses « avatars » passe par une appréhension au pluriel du concept et non au singulier.¹⁰

- 9 Cependant, les différentes métamorphoses du courant afrocentrique n'excluent pas que l'ensemble de ses penseurs se retrouvent « dans la centralité accordée, même dans le cas de Molefi Kete Asante, à la dimension raciale »¹¹. Une dimension qui lie tout à la race noire dont le berceau est sans doute le continent africain, considéré comme la racine de l'humanité.
- 10 À y regarder de près et quel que soit le bord épistémologique que l'on défend ou l'angle par lequel on les perçoit, afrocentrisme et afrocentricité ont un point commun : l'origine africaine de l'humanité. On peut comprendre dès lors que la différence mineure, en tout cas, entre ces deux *afrocentres* n'est que suffixale, une bataille entre « isme » et « icité ». Ce qui permet de dire, du moins à ce niveau, qu'il s'agit ni plus ni moins que d'un discours identique. Nous pouvons nous entendre sur une mise au point du choix et l'usage conceptuel en avisant le lecteur que les deux termes sont considérés comme une réalité identique lorsqu'on traite des origines africaines de l'humanité. Par conséquent, l'emploi de l'un ou l'autre dans ce texte ne devrait pas être sujet à interrogation.
- 11 En plus de la question des origines, d'autres éléments, que l'on ne saurait exclure ici, peuvent apparaître comme des liens séculaires entre les deux mots ou courants, mais qui ne sont que des prolongements des origines. Dans ce cas, il est possible de trouver une liaison au niveau des principes, de la tonalité, du cadre étudié, des outils d'analyse et même des objectifs. En prenant ainsi Cheikh Anta Diop comme un point de départ ou de référence du discours afrocentrique, on admet que l'Afrique est le berceau de l'humanité et partant, le lieu où toutes les idéologies, les pensées philosophiques et les modèles sociaux du monde trouvent leurs origines. L'Afrocentrisme s'inscrit, de ce fait, forcément dans le projet de la nouvelle historiographie africaine porté et soutenu par l'historien sénégalais, celle qui s'oppose vigoureusement à l'eurocentrisme qui attribue la paternité de l'humanité à l'occident. Dans cette optique, Mortelmans conclut que « lorsque nous apportons aux jeunes nations africaines les éléments les plus valables de notre civilisation, nous ne faisons que payer, sans le savoir, une durable et profonde dette de reconnaissance »¹². Dans la même perspective, Asante considère absolument que « l'Afrocentricité établit « un cadre de références au sein duquel tout phénomène est perçu du point de vue des Africains...elle positionne l'origine africaine de manière à ce que nous contrôlions nos vies et nos attitudes vis-à-vis du monde »¹³. Des faits historiques et palpables forts intéressants semblent donner raison à Asante. Depuis

1924, la plupart des fossiles des premières espèces humaines trouvés dans le monde l'ont été dans la région de Sterkfontein. Bien plus, en 1999, l'UNESCO érigeait cette région en « berceau de l'humanité », soit huit ans après la fin de l'apartheid. La décision de l'UNESCO crédibilise davantage et avec force la vision afrocentriste d'autant plus qu'il s'agit d'une organisation multilatérale d'inspiration occidentale, donc encline à promouvoir l'idéologie de ses géniteurs. Bien plus, elle renforce le postulat selon lequel la race blanche ou jaune d'aujourd'hui n'est en réalité que le résultat d'un processus d'émigration lointaine des Africains noirs.

2. Critique du discours afro-centrique : entre passion et revanche épistémologique

- 12 L'Afrocentrisme suscite des débats qui vont parfois au-delà du cadre scientifique. Entre critiques acerbes, propos irrévérencieux et diatribes, le discours des protagonistes étale ostensiblement les limites de cette discipline tout en trahissant la subjectivité qui anime opposants et adjuvants. Positionné dans un contexte de querelle épistémologique, l'Afrocentrisme suscite un véritable dialogue de sourds depuis son irruption dans le monde scientifique.

2.1 Le rejet de l'Afrocentrisme

- 13 Les nombreuses critiques qui accablent le courant afrocentristes sont aussi immémoriales que la naissance de la discipline elle-même. Les travaux de Martin Bernal, notamment le deuxième volume de *Black Athena*¹⁴ ont suscité de vives critiques dans les milieux scientifiques et même politiques. Mais si l'on se réfère à Mohamadou Mbodj, dans le point de vue qu'il émet sur l'ouvrage de Howe Stephen¹⁵, ce travail a été accueilli comme un pendant plus académique que nombre d'autres réactions l'Afrocentrisme. Mbodj accuse l'Afrocentrisme d'être le stade suprême et exagéré de l'ethnonationalisme, de reposer sur un projet politique dont la confusion qui le caractérise est la cause de son incapacité à choisir entre séparation et intégration. Dans cette posture, les conclusions sont « dangereuses en ce qu'elles confortent un racisme à rebours et un repli passiste ». Il s'inscrit ainsi dans la continuité de Morabitto qui récuse la posture épistémologique de Bernal à qui il est non seulement reproché une « procédure simpliste », mais également l'ignorance et le manque de rigueur scientifique dans l'émission « des arguments aussi sensibles que ceux tournant autour des concepts de race, d'ethnicité, d'identité nationale ».¹⁶
- 14 Ce que Campbell écrit sur les tenants africains de l'éthiopisme au XIX^e siècle est également vrai pour les afrocentristes d'aujourd'hui. En effet, celui-ci formule une critique acerbe à l'endroit du discours afrocentriste auquel il ne trouve rien de nouveau ni d'original. Il s'agit d'un pamphlet destiné non seulement à dénigrer les valeurs africaines, mieux les origines africaines de l'humanité, mais aussi à nier la paternité de la scientificité de cette vision aux Africains.

En évoquant l'Abyssinie, les noirs d'Afrique revendiquaient une histoire millénaire de christianisme qui démentait la notion d'un passé africain uniformément marqué par la barbarie. Il est vrai que la présence d'un royaume chrétien en Afrique à une époque où l'Europe était encore plongée dans le paganisme opérait un renversement de l'histoire¹⁷.

- 15 L'afrocentrisme n'a donc, selon lui, rien de nouveau ou d'original si l'on s'appuie sur la mythologie biblique et notamment sur celle du Prêtre Jean. La célébration de l'Éthiopie ou de l'Égypte en tant que berceau des noirs et de leur accomplissement est vieille de plusieurs siècles. Une image valorisante de l'Éthiopie s'est fait jour dès le Moyen âge, bien avant les thèses défendues par Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asanté, Théophile Obenga, Engelbert Mveng et bien d'autres afrocentristes¹⁸. Le ton discursif de l'anti-afrocentrisme gagne parfois en intensité, en ardeur surtout chez Clarence Walker qui n'hésite pas à se servir d'un vocabulaire injurieux et ridiculisant lorsqu'il donne sa vision de ce qu'il qualifie de « mythologie raciste, réactionnaire et fondamentalement thérapeutique ». Il trouve insensée la place centrale que l'Égypte ancienne occupe dans l'histoire de l'humanité. C'est une emphase sur un pays, qui est, « pour le dire crûment complètement absurde ».¹⁹
- 16 Autant dire que la ligne de démarcation entre partisans et adversaires de l'afrocentrisme est parfois infranchissable et que l'on en vient à verser dans la passion. L'une des exemplifications les plus incroyables de la dérive passionnelle dans ce débat est perceptible dans la tentative d'explication de l'impérialisme européen en Afrique faite par Clarence Walker. Celui-ci affirme que « l'Europe pouvait se (le) permettre du fait de [la]supériorité technique et militaire qu'elle était capable de déployer face à des sociétés dépourvues de moyens de conquête similaires »²⁰. Le manque d'objectivité scientifique est aussi reproché aux afrocentristes. Aussi leur pensée repose-t-elle, sur « la production culturelle d'une négritude mystique qui accompagne l'accent actuellement mis sur la communauté »²¹.

2.2 Les afrocentristes à l'épreuve de la critique

- 17 En se situant aux antipodes de l'historiographie hégélienne et de l'ethnographie africaniste, Cheikh Anta Diop opérait déjà une rupture épistémologique dans son ouvrage *Nations nègres et culture*. Pour ses partisans, l'historien sénégalais démontre que les théories occidentales sur l'Afrique
- sont, a priori, fausses, parce qu'elles ne cherchent pas à atteindre la vérité. La conséquence majeure de ce projet est qu'il inculque une éducation occidentale biaisée qui aliène les Africains depuis des générations. Face à cette vision non objective de l'histoire et partisane, Cheikh Anta Diop prescrit une sorte d'endogénéisation de l'historiographie parce qu'il trouve « indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques, et désormais inoffensives ces armes culturelles²².
- 18 Le fait pour l'historiographie africaine d'être l'œuvre des Occidentaux constitue un danger permanent pour l'Afrique. En cela, Diop voit un moyen d'aliénation culturelle qu'ils utilisent comme arme de domination.
- 19 En 2000, sous la direction de François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot, une vingtaine d'auteurs africanistes dénonçaient les dérives de l'Afrocentrisme²³. Tout en reconnaissant qu'il s'agissait là d'une question hautement sensible, les contributeurs, tous universitaires et chercheurs, ne niaient pas qu'il y ait eu dans le passé une vision euro-centriste de la civilisation égyptienne. Ce qu'ils refusaient et qui fut considéré comme un crime de lèse-majesté pour les afrocentristes, c'est l'origine noire de la civilisation égyptienne qui s'est répandue à travers le monde.

- 20 Sur le plan de la forme, cet ouvrage de 400 pages posait un problème. Le fait de réunir des universitaires de France, de Grande-Bretagne et d'Amérique, sans y avoir associé des chercheurs africains prêtait, d'entrée de jeu, le flanc aux critiques. La provenance des auteurs était révélatrice du clivage racial de l'idéologie défendue dans cet ouvrage. Dans le fond, les signataires relèvent avec arrogance et/ou ironie de nombreuses contradictions ou d'insuffisances dans les travaux afrocentristes, en particulier dans ceux des historiens Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga. Afin de rendre à l'Afrique le respect qu'elle mérite, les éditeurs de cet ouvrage appellent les afrocentristes à étudier le continent africain par le biais d'approches scientifiques et non idéologiques au même titre que l'Europe²⁴. Au fur et mesure qu'on parcourt le livre, on découvre cependant que dans certains articles, les auteurs versent dans l'accusation, à l'extrême limite de l'injure. Les propos de Molefi Asante sont ainsi qualifiés par Clarence Walker de « douteux », animés par une pensée dénuée de toute originalité dont « le succès parmi les Américains noirs peut être attribué au fait que, à l'heure actuelle, la pensée critique n'est pas en grande estime dans la communauté noire aux États-Unis »²⁵. Ivan Van Sertima est peint par Montellano comme un auteur aux sources non seulement « douteuses », mais « obsolètes » dont le champ d'écoute n'est réduit qu'aux « Afro-Américains prédisposés à accepter son message »²⁶.
- 21 Sans trop attendre, Théophile Obenga répond un an plus tard par le biais d'un ouvrage²⁷ qui laisse transparaître son indignation vis-à-vis de ses homologues eurocentristes, dès l'entame de son propos. « Nous sommes accoutumés, désormais, aux agressions culturelles, aux mensonges pédagogiques et aux injures insistantes des africanistes (...) Nous aurions aimé ne pas réagir si un problème fondamental n'était pas en jeu : la conscience historique africaine, le futur culturel et politique africain »²⁸ écrit-il à l'introduction. Dans un ton peu courtois, l'historien et égyptologue congolais traite les auteurs de cet ouvrage de racistes à la solde de l'africanisme-eurocentriste dont l'intention commune est de falsifier l'histoire, de confisquer la civilisation égyptienne au profit de la race blanche. D'un côté comme de l'autre, on note une emprise de la passion au grand dam de la sobriété discursive caractéristique des hommes de science. Comment peut-on verser dans l'injure alors que la science commande qu'on ne débattenne que des idées et non des attaques personnelles, en l'occurrence celles dont fait l'objet Jean-Pierre Chrétien et dont on connaît l'attachement à l'Afrique ?²⁹ Celui-ci a eu tort d'avoir fait une description de l'Afrocentrisme dont la quintessence est perceptible dans l'extrait qui suit :
- Le débat sur l'Afrocentrisme est quelque peu prisonnier de l'éternelle contradiction entre essentialisme et relativisme, entre intégration et séparation, etc. En revanche, il est important de débattre sur la question de savoir si la fin justifie les moyens, ou, en d'autres termes, si les prémisses de la conclusion à obtenir doivent l'emporter sur la recherche du consensus scientifique. C'est là le point le plus faible de l'argumentaire afrocentriste, en ce que ses conclusions sont souvent largement contenues dans les prémisses de ses énoncés. Il faut y ajouter la pratique qui consiste aussi quelquefois à combler les vides par des hypothèses, dont la seule justification est souvent une vision statique des « types » raciaux.
- Pour s'en convaincre, remarquons que les ouvrages afrocentristes produisent généralement peu de connaissances sur l'Afrique proprement dite et témoignent en tout cas d'une étrange méconnaissance de son histoire, hormis celle de la région d'origine de l'auteur (lorsqu'il est africain)³⁰.
- 22 Cette critique acerbe de l'Afrocentrisme illustre à suffisance l'arrogance et le manque de courtoisie dont font preuve ses adversaires. Toutefois, pour insidieuse qu'elle soit –

selon les défenseurs de l'Afroncentrisme en tout cas – elle n'occulte pas des limites d'ordre culturel ; car si l'on s'en tient au caractère hybride de la plupart des cultures qui façonnent le monde, l'affirmation afrocentriste selon laquelle l'Afrique est la mère de l'Occident et qui repose sur la compétence universelle de la culture est en premier lieu contestable³¹.

- 23 À propos des universaux dans l'histoire du monde, on assiste à un jeu de ping-pong entre les deux courants. Car de leur côté, les afrocentristes trouvent paradoxale l'attitude scientifique des Occidentaux. Ce paradoxe « réside dans [leur] faculté à produire des universaux, à les ériger au rang d'absolus, à violer avec un fascinant esprit de système les principes qu'il[s] en tire[nt], et à ressentir la nécessité d'élaborer les justifications théoriques de ces violations. »³²

3. La boulimie des origines dans le discours afrocentrique : la fin de l'historiographie africaine ?

- 24 En sous-basement de la vision afrocentriste et au cœur de la contradiction avec le paradigme eurocentriste se trouve la question des origines de l'humanité et, celle de la science par ricochet. Malgré l'extrême complexité que représente tout exercice scientifique destiné à la recherche des origines, l'afrocentrisme campe sur ses fondamentaux. Sans prétention de remise en cause de ce courant, la dernière articulation de cette étude tente d'analyser le caractère boulimique qui traduit, dans une certaine mesure, un complexe des origines chez les afrocentristes.

3.1 La notion d'origine : une réalité difficile à cerner

- 25 Parmi les aiguillons qui stimulent *l'originite* chez les afrocentristes se trouve le discours de Hegel qui dénie toute raison aux Africains dont le continent « ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, relève du monde asiatique et européen »³³. Pourtant il n'en est pas question, car d'une manière générale, la compréhension du monde ne saurait se cantonner à l'Europe. Une telle entreprise va bien au-delà, d'autant plus que les transformations émancipatoires observées dans le monde actuel peuvent suivre des grammaires et des scénarios autres que ceux développés par la théorie occidentalocentrique.³⁴
- 26 Le discours afrocentrique et/ou afrocentriste, quelle que soit l'appellation qu'on choisisse, place dans une certaine mesure l'Afrique à l'origine du monde, tant du point de vue civilisationnel que spirituel. Admettre comme vérité inaliénable que l'Afrique est le berceau de l'humanité fut l'objet et le sens du combat scientifique sur l'antériorité nègre qui révéla Cheikh Anta Diop au monde et qu'il mena sans répit jusqu'à sa mort. Mais en fait, quel lien y a-t-il entre le discours centré sur les Africains et les origines de l'humanité ?
- 27 Tout d'abord, la notion d'origine renvoie à plusieurs réalités telles que l'espace géographique, l'espace social, l'espace moral. Son domaine « englobe indifféremment des individus, des lieux aussi bien que des événements. La notion ne décrit pas un domaine défini ; il semblerait plutôt que c'est l'énonciation et son contexte qui définissent un domaine. Pour un individu donné, comme pour un groupe, elle s'ouvre

sur un espace-temps singulier »³⁵. L'envergure du domaine ainsi décrit présage également de la complexité à cerner la notion en question. Faisant référence à certains de ses devanciers, Phiouphanh Ngaosyvathn, parlant des origines d'un fait l'illustre ainsi qu'il suit :

Il n'y a pas de fait ayant une valeur en soi non pas parce qu'un fait est dissociable de sa valeur, mais il semble bien d'après Putnam (Putnam, 1992) qu'un fait, parce qu'il est décrit, ait retenu notre attention : d'où sa valeur. Nous disions tout à l'heure, c'est l'énonciation qui détermine le domaine d'une notion. Après tout, pourquoi choisir la naissance supposée du Christ alors que la Bible couvre des temps bien antérieurs ? Les travaux des historiens tels que Kramer ou Bottéro (Kramer, 1994 ; Bottero, 1992) montrent bien que Noé tient de Gilgamesh. Pourquoi Noé plutôt que Gilgamesh en tant que repère ? Pourquoi Vercingétorix plutôt que Jules César ? Tout de même, si nous en sommes là où nous sommes, c'est bien aussi parce que la Gaule fut romaine. Dans l'histoire récente des gens venus du Vietnam pourquoi prendre comme repère les périls de la traversée plutôt que les espérances qu'une telle traversée suscite ? Pourquoi cette traversée plutôt que la déportation et pourquoi la déportation plutôt que l'appartenance à un groupe dominant dans l'ancien régime ? Dans la traversée elle-même pourquoi plutôt tel fait de préférence à tel autre fait ?³⁶

- 28 Dans une approche psychanalytique, Maurizio Balsamo quant à lui s'interroge sur la façon dont on devrait penser l'origine. En termes de « représentation au sens, bien plus radical, que *rien* n'existe en dehors de l'origine » ou bien considérer « ce qui reste malgré les relectures infinies, ce qui résiste au travail de la mémoire et de son incessante retranscription, toujours en admettant que ce ne soit pas la résistance elle-même qui donne une *consistance* à ce reste ? En outre : Comment penser ce reste et le lien qu'il impose à l'évolution psychique ? »³⁷
- 29 La recherche de l'origine d'un fait ou d'un mouvement est une œuvre ardue et complexe tant la question est pourvoyeuse de passions parfois fratricides. Sur ce point, les exemples sont légion. Mircéa Eliade parlait déjà, pour préciser l'origine de la religion, d'« une longue bataille » épistémologique entre plusieurs auteurs (écrivains) tels que Max Müller, Abel Bergaigne, Andrew Lang, E.B.Tylor. Pour le premier, le *Rig Veda* constituait l'une des phases les plus « archaïques des croyances religieuses et des créations mythologiques ». Mais très vite, à l'aide d'une réflexion philosophique, il démontra les limites de la théorie védique en situant l'origine de la religion bien après le *Rig Veda*. Plus tard Andrew Lang s'invita à la bataille en s'inscrivant en faux contre les reconstitutions mythologiques de Müller. À travers deux de ses œuvres dont *Custom and myth* (1883) et *Modern Mythology* (1897), l'écrivain anglais déconsidérait la théorie de Müller. Il alla même jusqu'à remettre en cause les idées de Tylor dont il avait pourtant utilisé les principes pour mener son combat contre Müller. Selon lui, et contrairement à Tylor, l'on ne saurait trouver l'origine de la religion dans l'animisme si tant il était vrai que les Australiens et les Andamanais, peuples primitifs, croyaient en de Grands Dieux. Mais de telles croyances selon Tylor ne pouvaient être originales et l'idée de Dieu trouvait ses origines dans les croyances aux esprits de la nature et des ancêtres.

Toutefois, l'idée qu'Andrew Lang se faisait du Grand Dieu primitif est importante pour d'autres raisons. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, on cessa de considérer l'animisme comme le premier stade de la religion. Deux théories nouvelles furent proclamées durant cette période. On pourrait les qualifier de « préanimistes », car toutes deux prétendaient avoir identifié un stade de religion plus archaïque que celui décrit sous le nom d'animisme. La première de ces théories, celle d'Andrew Lang, prétendait qu'au commencement de la religion se trouvait la croyance en un Grand Dieu³⁸.

- 30 Yuval Noah, dans son ouvrage consacré l'histoire de l'humanité, s'invite au débat relatif à la question des origines en exposant le doute sur la chronologie liée à la période pendant laquelle les animaux considérés comme des *Homo sapiens* ont muté en type humain. Même si, dit-il, « la plupart des spécialistes conviennent cependant qu'il y a 150 000 ans l'Afrique orientale était peuplée de Sapiens qui nous ressemblait énormément. Si l'un d'eux finissait dans une morgue aujourd'hui, le pathologiste ne remarquerait rien de particulier »³⁹.

3.2 La place des origines dans l'historiographie africaine afrocentriste : berceau de l'humanité et des savoirs

- 31 En 1785, Thomas Jefferson faisait état de l'infériorité de la race noire vis-à-vis de la race blanche. Moins péremptoire que son successeur idéologique Hegel, l'écrivain américain « soupçonnait que les nègres étaient inférieurs aux blancs pour les qualités du corps que de l'esprit ».⁴⁰ La négation de l'humaine condition aux noirs commençait ainsi son chemin que le philosophe de l'histoire allemande ne tarda pas à emprunter avec passion.
- 32 En ce qui concerne l'histoire, Hegel était opposé à la recherche des origines, car selon lui ces dernières sont condamnées par leur nature à être obscures. Cette vision que le philosophe allemand partage ne trouve ses origines chez un peuple que lorsque celui-ci est organisé en État. Seul l'État confère un caractère historique à une nation ou un peuple. Il excluait d'office l'Afrique où il n'y trouvait aucune histoire. Bien plus et selon lui, « le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline ». Une espèce encore « au stade de l'immédiateté » en qui on ne peut rien « trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain »⁴¹. Il s'agit de la présentation du passé à partir des événements qui se sont produits à l'échelle de l'Europe occidentale dans l'optique de les imposer au reste du monde.⁴²
- 33 Le discours de Hegel sous-tend l'idée anti-afrocentriste qui trouve unimaginable que les Égyptiens anciens fussent noirs, que tout le savoir du monde est d'origine égyptienne, et par conséquent que tout le savoir du monde vient des noirs. Et que c'est délirant d'arguer que les savoirs contemporains, théorisés et matérialisés par les blancs sont le résultat d'un « vol » orchestré par les Grecs. Autrement dit, les Africains admettent et soutiennent de telles allégations ou un tel délire parce qu'ils sont caractérisés naturellement par des insuffisances cognitives, en plus du désir ardent de valoriser leur race. Dans ce cas, restituer la civilisation occidentale dans son passé africain comme le proclame Cheikh Anta Diop ne relèverait que de l'affabulation. Même si cette manière de voir et de penser souffre d'eurocentrisme voire de racisme omettant le caractère rétrospectif de l'histoire, elle illustre bien les difficultés qu'une entreprise ayant pour vocation de déterminer des origines d'une réalité peut avoir. De nombreux historiens qui ne connaissaient rien de l'Afrique ont relayé la pensée de Hegel en France, suscitant une « querelle qui paraît aujourd'hui stupide »⁴³. Pour ces derniers, l'Afrique n'avait pas d'histoire parce qu'elle n'avait de source que la tradition orale. À ceux-là, il leur serait probablement difficile d'expliquer les raisons du développement de l'histoire orale aux États-Unis depuis 1946.
- 34 Les égyptologues et autres partisans de l'afrocentrisme attribuent la paternité de l'historiographie à Manéthon de Sebennytos. Dans son manuscrit, Manéthon raconte l'histoire égyptienne des périodes mythiques jusqu'à la mort d'Alexandre le Grand

(336-323). Selon son décompte, trente dynasties auraient régné en Égypte. Ses travaux donnent également beaucoup de détails sur les rois, les institutions et les événements historiques. Dans les trois grands livres qui structurent la pensée et le texte de Manéthon, il se dégage un découpage dynastique. Le premier livre couvre la dynastie I à XI, le deuxième s'intéresse aux dynasties couvrant celles de XII à XIX et le troisième de la XX^e à la XXX^e dynastie. Ce découpage, malgré quelques modifications, reste encore utilisé aujourd'hui par les égyptologues et rend l'analyse de l'histoire humaine de Kemet commode. C'est grâce à Manéthon que l'on doit la transcription hellénique des noms égyptiens et textes écrits en Medu Netjer : Aménophis les Amenhotep, Thoutmosis, reconnus comme des réalités fondamentales de l'historiographie.

- 35 L'origine africaine de la philosophie est-elle un mythe ou une réalité ? C'est en ces termes que la question devrait se poser si l'on s'en tient à la controverse qui cristallise le débat qui en résulte. Il va de soi qu'à travers la conception hégélienne, il est quasi impossible de déceler un gène de philosophie chez l'Africain, notamment le subsaharien d'autant plus qu'il dissocie cette partie du continent du Maghreb. Les européocentristes, comme lui, arguent que la philosophie est née en Grèce antique. Étymologiquement, tel que le mot parvient des Grecs, il comprend deux parties : « philo » qui signifie frère ou amour et « Sophia » qui renvoie à la sagesse ou sage. Naturellement si l'on s'en tient à la vision du philosophe Hegel sur laquelle repose en grande partie la vision européocentriste, l'Africain qui n'est ni « sujet » ni « objet » d'histoire ne saurait manifester de l'amour pour la sagesse. En conclusion, l'origine africaine de la philosophie est un mythe.
- 36 A contrario, cette version est violemment critiquée et rejetée par les afrocentristes et afrocentriques qui estiment qu'il s'agit d'un préconçu doctrinaire qui exclut non seulement les peuples africains, mais aussi les autres (orient, Amérique latine) de tout discours relatif au concept de beauté, de l'art, de numérologie, de sculpture, de médecine ou d'organisation.⁴⁴ « La philosophie est la plus prestigieuse des disciplines, toutes les disciplines proviennent de la philosophie. La philosophie est une création des Grecs. Les Grecs sont des Blancs. Les Blancs sont les créateurs de la philosophie ».⁴⁵ C'est ainsi que fonctionne le dogme selon le précurseur de l'afrocentricité. Cette information est fausse, car disent-ils, « aussi loin que l'érudition savante peut relever l'origine du mot philosophie, il apparaît que celui-ci ne provient pas de la langue grecque bien qu'il fut introduit dans la langue française par l'intermédiaire du grec. Selon les dictionnaires étymologiques du grec, l'origine de ce mot est inconnue. Une autre information non fondée selon les afrocentristes qui attribuent la paternité étymologique du mot à l'Afrique, à une langue africaine les Mdw Ntr, la langue de l'Égypte pharaonique. Dans cette langue, la composante essentielle, « Sophia », est synonyme de « Seba » qui signifie « le sage », apparaît pour la première fois en 2052 av. J.-C. dans la tombe d'Antef I, bien longtemps avant l'existence des Grecs. Plus tard, les Coptes parlèrent de « Sebo » et les Grecques qui firent les études en Égypte ancienne s'en saisirent pour parler de « Sophia ». Le témoignage de Diodore de Sicile dans son livre *L'Égypte* conforte cette thèse en faisant mention de l'apport de l'Égypte ancienne dans la révolution scientifique de la Grèce.⁴⁶ Dans le Livre de Busiris, Isocrate, quant à lui affirme d'ailleurs et sans ambages qu'il avait étudié la philosophie et la médecine en Égypte. Imhotep, Ptahotep, Amenemhat, Merikare, Douaouf, Amenhotep, Akhenaton et bien d'autres figures de l'Afrique ancienne sont considérées comme de grands philosophes africains ayant vécu bien avant l'existence des philosophes grecs. Seulement, l'absence de preuves palpables en termes de théorie construites par ces

penseurs africains ouvre la voie à des doutes quant à la fiabilité de leur ingéniosité intellectuelle. Le fait que les pyramides soient antérieures à la naissance d'Homère, premier écrivain grec comble cependant ce vide et corrobore l'ingéniosité africaine, symptôme des capacités de réflexion indéniables qu'on pourrait reconnaître aux Africains anciens. Au 18^e siècle, Volney reconnaissait que c'est aux Africains et notamment à la race noire que l'Europe doit ses arts, ses sciences et même l'usage de la parole⁴⁷.

- 37 Outre l'Égypte ancienne, l'Éthiopie fait partie des terres d'Afrique où les connaissances existaient et étaient matérialisées bien avant les impérialismes occidentaux. Dans cette partie du continent africain qui fait partie de l'Afrique hégélienne, les hommes et les femmes possédaient des connaissances, réfléchissaient et posaient des actes raisonnables. Les écrits d'Hérodote et notamment le Livre II de *l'Enquête* paru au 5^e siècle avant Jésus-Christ faisaient mention de cette réalité. En plus du fait que les Éthiopiens considéraient l'Égypte comme leur colonie, les récits d'Hérodote autorisent à comprendre qu'à l'origine de la Science, y compris la philosophie, était l'Éthiopie, au commencement était l'Égypte et l'Occident se situe à la fin de chaîne : au recommencement. C'est ce qui ressort, dans une certaine mesure, de la philosophie panafricaine et/ou afrocentriste de Cheikh Anta Diop. L'afrocentrisme est donc la preuve par la manifestation scientifique de ce que l'économiste français François Simiand appelait « le fétichisme de la chronologie, c'est-à-dire l'habitude de se perdre dans l'étude des origines »,⁴⁸
- 38 En réalité, la question de l'origine ou de la paternité africaine de l'humanité et même de la science ne devrait plus se poser. Elle ne devrait plus préoccuper les historiens et autres casquettes intellectuelles africains dès lors que l'UNESCO a attribué au continent africain l'origine de l'humanité, dès lors que les travaux des afrocentristes et eurocentristes l'attestent également. La récurrence et la persistance du discours sur l'origine africaine de l'humanité et finalement de tout deviennent une obsession dans les milieux afrocentristes ou afrocentriques. Cette redondance qu'il laisse entrevoir ne témoigne-t-elle pas d'un certain complexe de l'origine ? En tout cas, la réponse ne saurait être loin d'être affirmative. Dans une perspective, dépassionnée, non revancharde et plutôt universalisante de l'écriture scientifique, on pourrait adosser la connaissance de l'Histoire de l'Afrique à la question ci-après : l'Afrique est à l'origine de tout et puis quoi ? Le problème ainsi posé renvoie aux défis réels de l'historiographie africaine en contexte de mondialisation des savoirs.

4. Les défis de l'historiographie africaine

- 39 La relation fantomatique entre la théorie et la pratique peut être, aujourd'hui, considérée comme le cœur des problèmes réels auxquels l'historiographie africaine fait cruellement face. Cette écriture de l'histoire du fait de la distance qui la sépare de la praticabilité rend mièvre une discipline clé dans le processus de transformation sociale dont l'Afrique a besoin. Pour illustrer les défis auxquels l'historiographie africaine fait face aujourd'hui, nous manifestons un intérêt particulier sur la sphère francophone que nous connaissons mieux. L'objectif étant de mieux expliquer les problèmes de cette historiographie à travers un objet d'étude bien circonscrit, sans en imputer cependant toutes les conclusions à l'Afrique dans sa globalité.

4.1 La qualité des travaux : par-delà l'évènementiel, l'urgence d'une conceptualisation en histoire

- 40 L'historiographie africaine portée par les intellectuels de tous bords fait face à de nombreux défis qui, d'un avis objectif, doivent être surmontés et constituer une priorité au grand dam de la bataille sur les origines africaines du monde. Intéressons-nous un tant soit peu à la sphère de l'Afrique francophone et notamment aux historiens africains. À ceux-ci, il est reproché la qualité approximative des travaux.

Parfois, peut-être même souvent, ni la langue, ni la méthode, ni même le savoir ne sont d'un niveau excellent pour toute une série de raisons : le français africain n'est pas le français de France et exige un toilettage que bien peu de revues sont disposées à fournir, à supposer qu'elles en aient les moyens, le mode de raisonnement manque parfois de rigueur cartésienne, les moyens de documentation et l'accès aux courants internationaux de la recherche sont déficients⁴⁹.

- 41 Un autre défi, celui-là plus convaincant, est endogène à l'histoire de l'Afrique. Sur ce point de vue, Catherine Vidrovitch rejoint Valentin Mudimbe dans sa théorie de « bibliothèque coloniale ». D'après elle, en Afrique francophone, le « précarré » de l'ancien domaine colonial a beaucoup moins sévi. « Chercheurs ou non, les Français ont à gérer un héritage lourd, et ne le gèrent pas si bien »⁵⁰. La construction des savoirs historiques sur l'Afrique a été opérée dans l'ancienne métropole coloniale. L'historiographie d'expression française et menée par des Africains est une science sociale très jeune. Entre le dernier représentant marquant du savoir colonial, Robert Cornevin, la génération de l'historiographie postcoloniale, l'écart temporel semble très court pour que les Africains s'en saisissent efficacement. Cependant, cette défaillance des historiens africains ne s'applique pas à tous. De nombreux professionnels en la matière font preuve d'abnégation et rigueur dans l'exercice de leur fonction. Ce qui amène Vidrovitch à reconnaître la valeur et les qualités des historiens africains qui travaillent dans des conditions parfois très peu favorables.

La défiance envers les écrits africains n'est plus de mise aujourd'hui. Quelles que soient les énormes difficultés matérielles sur lesquelles je n'insisterai pas, car elles ne sont que trop connues, les historiens africains de la génération actuelle sont des historiens de valeur universelle, c'est-à-dire similaires aux historiens de partout dans le monde [...] Comme partout, il existe des historiens rigoureux et d'autres, moins regardants sur leurs propres préjugés. L'école historique ou plutôt, les écoles historiques africaines sur l'Afrique comptent aujourd'hui parmi les meilleures, pour plusieurs raisons⁵¹.

- 42 Aujourd'hui comme hier, l'un des défis de l'historiographie africaine fut-il afrocentriste ou pas, reste la revendication d'une culture ou d'une histoire africaine au même titre que celle de l'Europe. Il s'agit en d'autres termes de rétablir la vérité en s'offusquant contre le déni de l'histoire aux Africains qui reste permanent bien qu'ayant diminué en intensité. En juillet 2007 à Dakar, le président français, Nicolas Sarkozy prononce un discours dans lequel il place les Africains en marge de l'histoire, confirmant ainsi sa rhétorique du mythe de l'identité négro-africaine. Pour faire passer son message, Sarkozy choisit de s'adresser aux jeunes, tranches d'âge susceptible de porter de manière efficiente la réussite du continent africain.

Jeunes d'Afrique, [dit-il], ne cédez pas à la tentation de la pureté, parce qu'elle est une maladie, une maladie de l'intelligence, ce qu'il y a de plus dangereux au monde. Et ce mythe empêche de regarder en face la réalité de l'Afrique. La réalité de

l'Afrique c'est celle d'un grand continent qui a tout pour réussir et qui ne réussit pas parce qu'elle n'arrive pas à se libérer de ses mythes⁵².

43 Dans un ton ironique, Jean Ziegler, s'insurge contre cette vision afro-pessimiste de Sarkozy qui continue de nier l'histoire aux Africains en estimant que ces derniers ont eu la chance d'être colonisés sous prétexte que l'occident occidental a vocation à s'imposer au reste du monde y compris à l'Afrique⁵³.

44 C'est un discours que Jean-Pierre Chrétien qualifie d'« acte public, stupéfiant dans sa forme, même si le fond n'en est hélas que trop banal »⁵⁴. Chrétien pense d'ailleurs que les enjeux idéologiques, politiques et sociaux, en sont trop graves pour qu'on laisse une rhétorique occulter un débat profond. Ce qui est en cause, c'est la compréhension du destin, actuel autant (plus même) qu'ancien, de centaines de millions d'hommes »⁵⁵. Le refus d'intégration serait culturel. Ce qui confirme la différence ontologique entre Africains et Européens. À ce propos, la secrétaire perpétuelle de l'Académie française, Hélène d'Encausse estime que

Ces gens [les Africains], ils viennent directement de leurs villages africains. Or la ville de Paris et les autres villes d'Europe, ce ne sont pas les villages africains. (...) C'est clair... beaucoup de ces Africains, je vous le dis, sont polygames. Dans un appartement, il y a trois ou quatre femmes et 25 enfants. Ils sont tellement bondés que ce ne sont plus des appartements, mais Dieu sait quoi ! On comprend pourquoi ces enfants courent dans les rues.⁵⁶ »

4.2 Le défi de la diffusion des savoirs historiques

45 Offrir une meilleure visibilité constitue l'un des défis les plus importants de l'historiographie africaine. Au-delà du caractère stratégique que cela peut revêtir dans un contexte de mondialisation des moyens d'élaboration des connaissances, celle-ci doit atteindre son objectif : parvenir au maximum à toutes les strates ciblées. Il s'agit là d'une condition sine qua non si l'on veut apprendre au monde l'histoire réelle de son continent. Malheureusement la diffusion des savoirs à l'échelle mondiale reste le parent pauvre en la matière. La plupart des travaux ne franchissent guère le cercle restreint des écoles, des universités, d'un public spécialisé, celui des chercheurs.

46 Depuis les temps anciens, le Moyen âge notamment, les historiens soulignent le fait que les savoirs échangés, par l'intermédiaire des migrants, permettaient souvent de découvrir des mondes éloignés, et même de mieux se connaître. Mais comme l'affirme Pascale Moity-Maïzi, « peu d'ouvrages ont précisément décrit ces dynamiques et processus qui ont permis à diverses connaissances (géographiques, agronomiques, géologiques, économiques...) passant d'un réseau ou d'un monde à un autre de s'affirmer comme des ressources de médiation économiques et politiques »⁵⁷. Les campagnes d'inventaire des œuvres ou des connaissances locales africaines menées par des intellectuels africains sous la bannière de l'UNESCO en vue de « préserver des savoirs qu'ils perçoivent en danger de disparaître » sont révélatrices de l'important défi de circulation et de diffusion des savoirs locaux. Malgré cette initiative empreinte de néocolonialisme, le problème persiste et la vulgarisation des savoirs africains, loin d'être un atout, constitue au contraire un obstacle.

47 Les structures de localisation, de construction et de diffusion des savoirs restent le parent pauvre des préoccupations des États africains. La tâche est abandonnée aux États partenaires occidentaux, pour l'essentiel, ou à des organisations internationales. Pour ce qui est de l'Afrique francophone, l'AUF mène autant que faire se peut des

actions non négligeables dans le sens de la diffusion des savoirs africains. Mais la portée de l'engagement d'une telle institution ne saurait être grande dans la mesure où il ne s'agit point d'une priorité pour la France. Les actions de l'AUF sont structurées autour de deux volets qui témoignent de son faible degré d'implication dans la diffusion des savoirs⁵⁸. Le premier volet est la conception et mise à la disposition des établissements (écoles doctorales) des formations destinées à renforcer les compétences des étudiants pour mener à bien leurs travaux de recherche pour les thèses de doctorat. Le second quant à lui, se penche sur le soutien aux doctorants retenus pour donner une communication scientifique en français, lors d'une manifestation scientifique internationale.

- 48 L'IRD fait partie des institutions dont la vocation officielle est la diffusion des savoirs africains ou de l'Afrique. En conclusion de son article relatif aux activités de cette institution, Marie-Lise Sabré fait un point édifiant. Il en ressort, comme on peut le constater dans l'extrait qui suit, que la diffusion des savoirs africains élaborés par les Africains reste une entreprise pousive à cause de nombreux obstacles. Pour elle,

La mise en œuvre du programme PCST a contribué à souligner les nombreuses difficultés auxquelles se heurte la diffusion de la culture scientifique sur le continent africain : le faible soutien des pouvoirs publics, une communauté scientifique peu encline à communiquer avec le grand public, un enseignement des sciences trop académique, la quasi-absence des sciences et technologies dans les médias africains, les moyens très réduits dont disposent les structures tant en termes financiers ou logistiques qu'en matière de ressources humaines ou d'accès à l'information⁵⁹.

- 49 La compréhension des mondes africains tout comme leur développement va bien au-delà de la victoire des thèses afrocentristes sur l'eurocentrisme et l'occidentalo-centrisme. L'historiographie africaine, du moins pour ce qui est de sa grande composante, peut s'émanciper subtilement de cette querelle vaine et, qui plus est, contre-productive en mettant plutôt un terme à la relation « fantomatique entre théorie critique et pratique ». S'éterniser dans une entreprise qui s'obstine coûte que coûte à démontrer l'origine africaine de l'humanité et de la civilisation, ne signifierait-il pas la fin de l'histoire africaine ? L'alternative à ce combat serait une approche afrocentriste qui allierait non seulement les principes aux objectifs, mais également se pencherait sur la « désuniversalisation à tout prix » des origines de l'humanité. À partir de là, les savoirs africains ou sur l'Afrique pourraient se matérialiser par une transformation sociale tout en étant objectivement appréciés. À y regarder de près, les afrocentristes de droite universalisent l'origine africaine de l'humanité oubliant que « ce n'est pas la nature humaine, mais l'initiative humaine qui nous unit »⁶⁰. L'historiographie africaine devrait lorgner vers la perspective des savoirs envisagée par Boaventura, à travers sa critique de la prééminence des savoirs scientifiques dans le monde capitaliste. Celui-ci propose une écologie des savoirs qui, « non seulement permet de dépasser la monoculture du savoir scientifique, mais favorise également l'idée que les savoirs non scientifiques constituent des alternatives au savoir scientifique »⁶¹. Plutôt que de faire allégeance au relativisme, la nomenclature des savoirs du sociologue brésilien voudrait :

Créer une nouvelle sorte de relation, dite pragmatique, entre le savoir scientifique et les autres types de savoir. Le but n'est pas d'attribuer la même validité à chaque type de savoir, mais plutôt de permettre une discussion pragmatique entre des critères valides et alternatifs sans automatiquement disqualifier ce qui ne correspond pas au canon épistémologique de la science moderne. Seul, un savoir

prudent, conscient de son incapacité à saisir la totalité de la complexité humaine, peut favoriser l'émancipation.⁶²

5. Conclusion

50 En guise de conclusion, il nous échoit de faire deux constats importants. Primo, l'historiographie africaine contemporaine est prisonnière du complexe des origines et des idéologies portées par des intellectuels et universitaires. Par voie de conséquence, secundo, l'écriture de l'histoire, mieux la production des savoirs africains d'une manière générale est victime d'une querelle acerbe entre deux camps radicalement opposés, un dualisme épistémologique empreint de combat entre colons et colonisés, entre l'Occident et l'Afrique. Le débat se polarise davantage, s'enlise, s'éternise et peut conduire vers une impasse épistémologique. Face à cet état de choses, nous estimons que la cause afrocentriste est légitime dans la mesure où elle constitue une réponse à la permanence du déni de l'histoire aux Africains. Mais l'histoire répondant toujours aux enjeux du présent, il est nécessaire de dépasser cette querelle épistémologique par le biais d'une nouvelle approche – alternative pourquoi pas. L'historiographie africaine quel que soit son bord, doit être au service non seulement de l'histoire, mais également des Africains. Dans cette perspective, le réalisme et le pragmatisme épistémologiques peuvent apporter une réponse alternative à l'historiographie. En tant qu'axe important des sciences humaines et de la culture, l'histoire doit jouer un rôle fondamental non seulement dans la réflexion sur le développement, mais aussi dans l'élaboration pratique des stratégies. Ainsi le poids de la preuve incombe-t-il à ceux qui défendent une vision alternative au combat entre euro-centristes (ou occidentalo-centristes) et afrocentristes. Une historiographie africaine certes vraie, mais réaliste et pratique. Le projet-vision *Épistémologies du Sud* porté par Boaventura n'ouvre-t-il pas une porte à cette alternative ? Car autant l'historiographie africaine afrocentriste ne saurait se limiter à une querelle aux allures idéologiques caractérisée entre autres par la recherche effrénée de la preuve indéniable que l'origine de l'humanité se trouve en Afrique, autant le contexte mondial de construction des savoirs exige une prise en compte d'une approche orientée vers un solide mariage entre théorie et pratique. En outre, si les lignes restent immobiles en plus d'une orientation fortement épistémologique des savants, l'historiographie africaine court le risque de sombrer dans l'incertitude sur l'objet lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

Algernon Austin (2015), *Achieving Blackness. Race, Black Nationalism and Afrocentrism in the Twentieth Century*. New York et Londres : New York University,

Boaventura de Sousa Santos (2016), *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société.

Coquery-Vidrovitch Catherine, - (2009), *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Agone, Marseille.

- « Réflexions comparées sur l'historiographie africaniste de langue française et anglaise », in *Politique-africaine.com/numéros/pdf/06609*.
- Cheikh Anta Diop (1979), *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, Tome I Chrétien
- Jean Pierre (dir), (2008), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala.
- François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (2000), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre l'Égypte et l'Amérique*, Paris, Karthala.
- Goody Jack, (2010), *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard.
- Granger Giles Gaston (1992), « A quoi sert l'épistémologie ? » in *Droit et société*, n° 20-21, pp. 39-44.
- Hegel G.W.F. (1965), *La Raison dans l'Histoire*, Éditions 10/18, Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioannou.
- GUEDJ Pauline, « Afrocentrismes américains », *Civilisations* [En ligne], 58-1 | 2009, mis en ligne le 31 août 2009.
- Mazama Ama (2003), *L'impératif Afrocentrique*, Paris, Menaibuc.
- Mbembe Achille (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- Mbodj, Copans et al. (2000), « Autour d'un livre, Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique de Jean Pierre Chrétien, François-Xavier Fauvelle-Aymar et Claude-Hélène Perrot (dir.) », *Politique Africaine*.
- Mircea Eliade (1971), *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard.
- Molefi Kete Asante (1991), « The Afrocentric Idea in Education », *Journal of Negro Education*, vol. 60.
- Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité* traduit par Ama Mazama
- Rediker Marcus, *A bord du négrier. Une histoire atlantique de la traite*, Paris, Editions du Seuil. 2013.
- Robert Fay (2009), « Afrocentrisme » in Kwame Anthony Appiah et Henry Louis Gates, *l'Encyclopedia Africana*.
- Moity-Maïzi Pascal (2011), « Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique », *Revue d'anthropologie des connaissances*, (Vol. 5, n° 3), p. 473-491
- Mortelmans M. (1961) « L'Afrique, berceau de l'humanité » in *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, tome 101.
- Noah Harari Yaval (2012), *Sapiens une brève histoire de l'humanité*, Paris, Albin Michel.
- Sabrié Marie-Lise, « Promouvoir la culture scientifique et technique en Afrique », *La Lettre de l'OCIM*.
- Walker, Clarence E. (2004), *L'impossible retour. À propos de l'Afrocentrisme*, Paris, Kartala, traduit de l'américain, *We can't go home again. An argument about afrocentrism*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Théophile Obenga (2001) *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera, L'Harmattan.
- Sophie Bessis, Interview, à propos de « L'arme alimentaire » (1979), « La dernière frontière » (1983) et de « L'Occident et les Autres. Histoire d'une suprématie » (La Découverte, 2001). Article N° : 52

Phiouphanh Ngaosyvathn (2001), « La question des origines dans l'identité en question », *Champ psychosomatique* 2001/1 (no 21), p. 47-63. DOI 10.3917/cpsy.021.0047)

Maurizio Balsamo, « De l'origine », *Revue française de psychanalyse* 2001/3 (Vol. 65), p. 757- 770.

Peter Burke (1990), *The French Historical Revolution: The Annales school, 1929-1989*, Palo Alto, Calif, Stanford University Press.

Racine, n° octo-nov 2011.

Sabrié Marie-Lise (2012), « Promouvoir la culture scientifique et technique en Afrique », *La Lettre de l'OCIM* [En ligne], 1282010, mis en ligne le 01 mars 2012, consulté le 24 juin 2018. URL : <http://ocim.revues.org/159>; DOI : 10.4000/ocim.159

Ziegler Jean, *La haine de l'occident*, Albin Michel, Paris, 2008.

NOTES

1. Clarence E. Walker (2001), *L'impossible retour. À propos de l'Afrocentrisme*, Paris, Karthala, traduit de l'américain, *We can't go home again. An argument about afrocentrism*, Oxford University Press, New York.

2. Ama Mazama (2003), *L'impératif Afrocentrique*, Paris, Menaibuc, p. 177.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* p. 219

5. Pauline GUEDJ, « Afrocentrismes américains », *Civilisations* [en ligne], 58-1 | 2009, mis en ligne le 31 août 2009, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://civilisations.revues.org/2663> ; DOI : 10.4000/civilisations.2663

6. Ama Mazama, (2003), *L'impératif Afrocentrique*, Menaibuc, p. 253.

7. Robert Fay « Afrocentrisme » in Kwame Anthony Appiah et Henry Louis Gates (1999), *l'Encyclopedia Africana*, p. 45.

8. Algernon Austin (2015), *Achieving Blackness. Race, Black Nationalism and Afrocentrism in the Twentieth Century*. New York et Londres : New York University, p. 119.

9. Frances Cress Welsing (1991), psychiatre afro-américaine.

10. « Autour d'un livre. Howe (Stephen), *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* », *Politique africaine* 2000/3 (N° 79), p. 165-191. DOI 10.3917/polaf.079.0165.

11. Pauline GUEDJ, « Afrocentrismes américains », *Civilisations* [en ligne], 58-1 | 2009, mis en ligne le 31 août 2009, consulté le 15 juillet 2018, URL : <http://civilisations.revues.org/2663> ; DOI : 10.4000/civilisations.2663

12. Molefi Asanate. (1991), « The Afrocentric Idea in Education » *Journal of Negro Education*. vol. , 60, p. 172.

13. *Ibid.*

14. Dans *Black Athena. The Afroasiatic Roots of classical Civilization*, vol. 1, *The Fabrication of ancient Greece, 1785-1985*, Vol 2 (1991) et *The archaeological and documentary*, Martin Bernal dénonce l'ethnocentrisme des Européens en démontrant que la civilisation grecque est d'origine égyptienne et sémitique.

15. Howe Stephen (1999), *Afrocentrism, Mythical Past and Imagined Homes*, New York, Verso.

16. Vittorio Morabito, « Van Binsbergen, Wim M. J., ed. » "Black Athena: Ten Years After ».

Talanta

[Amsterdam], XXVIII-XXIX/1996-1997, 272 p., index, bibl. », *Cahiers d'études africaines* [en ligne],

- 158 2000, mis en ligne le 02 mai 2003, consulté le 03 septembre 2018. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/183>
17. Clarence E. Walker (2004), *L'impossible retour. À propos de l'Afrocentrisme*, Paris, Karthala, traduit de l'américain, *We can't go home again. An argument about afrocentrism*, Oxford University Press, New York, 2001
18. *Ibid.* p. 42.
19. *Ibid.* p. 38.
20. *Ibid.* p. 28.
21. *Ibid.*
22. Cheikh Anta Diop, (1979), *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, Tome I
23. François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (2000), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre l'Égypte et l'Amérique*, Paris Karthala.
24. *Ibid.* p. 10.
25. *Ibid.* pp. 67-71.
26. Ortiz de Montellano (2000), « Black warriordynasts. L'afrocentrisme et le nouveau monde » in François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre l'Égypte et l'Amérique*, Paris, Karthala, p-p.264-265.
27. Théophile Obenga (2001), *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Khepera, Paris, L'Harmattan.
28. *Ibid.* p. 7.
29. Jean Pierre Chrétien est un historien français, spécialiste de l'Afrique des Grands Lacs, sous-région dans laquelle il a consacré l'essentiel de ses recherches et écrits.
30. « Autour d'un livre. Howe (Stephen), *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique* », *Politique africaine* 2000/3 (N° 79), p. 165-191. DOI 10.3917/polaf.079.0165.
31. Clarence Walker, op cit. p. 41.
32. Sophie Bessis, Interview, à propos de *L'arme alimentaire* (1979), *La dernière frontière* (1983) et de *L'Occident et les Autres. Histoire d'une suprématie* (La Découverte, 2001) /// Article N° : 52
33. G.W.F. Hegel (1965), *La Raison dans l'Histoire*, Éditions 10/18, Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioannou.
34. Boaventura deSoussa Santos (2016), *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société, p. 346.
35. Phiouphanh Ngaosyvathn, « La question des origines dans l'identité en question », *Champ psychosomatique* 2001/1 (no 21), p. 47-63. DOI 10.3917/cpsy.021.0047)
36. *Ibid.*
37. Maurizio Balsamo (2001), « De l'origine » in *Revue française de psychanalyse*, vol. 65, p. 757-770.
38. Mircéa Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971, p. 83-84.
39. Yuval Noah Harari (2015), *Une brève histoire de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 25.
40. Thomas Jefferson (1964), *Notes on the state of de virginia*(1985), rééd., New York, Harper Torchbooks, p. 138.
41. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad., Paris, UGE, 1979, p. 251 ;
42. Goody Jacques, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Gallimard, Paris, 2010, p. 13.
43. Catherine Coquery-Vidrovitch, « Réflexions comparées sur l'historiographie africaniste de langue française et anglaise », in Politique-africaine.com/numéros/pdf/06609.pdf, p. 96
44. Molefi Asante, « L'origine Africaine de la Philosophie : Mythe ou Réalité ? » *Afrocentricity International*. <https://dyabukam.com/index.php/sw/>, mis en ligne le 23 mars 2014, consulté le 15juillet 2018.
45. *Ibid.*

46. Cité par Molefi Asante, « L'origine Africaine de la Philosophie : Mythe ou Réalité ? » Afrocentricity International. <https://dyabukam.com/index.php/sw/>, mis en ligne le 23 mars 2014, consulté le 15 juillet 2018.
47. *Racine*, n° d'octobre-novembre, 2011, p. 6.
48. Cité par Peter Burke (1990), *The french Historical Revolution: The anaes school, 1929-1989*, Palo Alto, Calif, Stanford University Press, 1990, p. 10.
49. Catherine Coquery-Vidrovitch, « Réflexions comparées sur l'historiographie africaniste de langue française et anglaise », in *Politique-africaine.com/numéros/pdf/06609.pdf*, p. 96
50. *Ibid.*
51. Catherine Coquery-Vidrovitch, « L'historiographie africaine en Afrique » in *Revue Tiers Monde*, n° 4, p. 117.
52. Nicolas Sarkozy, discours de Dakar, le 26 juillet 2007.
53. Jean Ziegler, *La haine de l'occident*, Albin Michel, Paris, 2008, p. 106.
54. Jean Pierre Chrétien, *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Karthala, Paris, 2008, p. 11.
55. *Ibid.* p. 13
56. D'après Lorraine Millot, correspondante à Moscou, *Libération*, 15 novembre, 2004. Cité par Chrétien, P. 16.
57. Pascale Moity-Maïzi, « Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique », *Revue d'anthropologie des connaissances* 2011/3 (Vol. 5, n° 3), p. 473-491. DOI 10.391/rac.014.0473.
58. Il faut toutefois noter que cette réflexion ne jette pas l'opprobre sur la France qui a le droit de défendre ses intérêts. Les principaux responsables étant les décideurs et chercheurs africains eux-mêmes.
59. Marie-Lise Sabrié, « Promouvoir la culture scientifique et technique en Afrique », *La Lettre de l'OCIM* [En ligne], 1282010, mis en ligne le 01 mars 2012, consulté le 24 juin 2018. URL: Error! Hyperlink reference not valid.; DOI: 10.4000/ocim.159
60. Boaventura de Sousa Santos, *op.cit.* p. 134.
61. *Ibid.* p. 279.
62. Boaventura de Sousa Santos, *op.cit.* pp. 300-307.

RÉSUMÉS

Le présent article se propose de questionner l'influence du complexe des origines sur l'historiographie africaine élaborée par les afrocentristes. L'objectif étant de répondre à la question de savoir si la conscience historique se résume à celle de la recherche des origines au grand dam de l'objectivité scientifique. En effet, une certaine littérature historique afrocentriste témoigne d'une obsession, pour ses promoteurs, de réduire toute l'Histoire ainsi que les valeurs de l'humanité à un passé glorieux de l'Afrique. Au terme de cette étude menée dans une approche empirico descriptive, il appert que la posture afrocentriste trahit la vocation revancharde et passionnée d'une historiographie africaine qui ignore les visées universalisantes de la science. Étant donné la complexité qui entoure toute entreprise de clarification des origines d'un fait, l'historiographie africaine ne saurait se limiter à la recherche effrénée, aux allures du mythe de Sisyphe, de la preuve indéniable que l'origine de l'humanité se trouve en Afrique, autant le contexte mondial de construction des savoirs exige une prise en compte d'une approche orientée vers un solide mariage entre théorie et pratique.

This article purports to challenge the impact of the origin complex on African historiography developed by afrocentrist scholars. The goal is to find out if historical consciousness is the foundational tenet in the quest for origins and whether such an approach is detrimental to scientific objectivity. In fact, some of the literature available on afrocentrist history shows that its believers are obsessed with reducing History and human values to a glorious African past. Using an empirico-descriptive approach, this study demonstrates that Afrocentrism is fueled by a revanchist and passionate stance that essentially denies science its universalistic goal. Given the complexity surrounding the process of clarifying the origin of a fact, African historiography should not reduce its purpose to a frantic, somewhat Sisyphean quest to prove the African origin of humanity, since today's global approach of knowledge requires taking into account a savvy blending of theory and practice.

INDEX

Mots-clés : historiographie afrocentriste, origine, paradigme, objectivité scientifique

Keywords : historiography, origin, paradigm, scientific objectivity

AUTEUR

ERNEST MESSINA MVOGO

Enseignant/chercheur, Université de Douala, Cameroun, mmest2006@yahoo.fr